



個人的無意識とbhavangavinnana : 深層心理とアー ラヤ識の狭間で

著者	佐久間 秀範
雑誌名	インド学諸思想とその周延 : 佛教文化学会十周年 北條賢三博士古稀記念論文集
ページ	75-88
発行年	2004-06-03
URL	http://hdl.handle.net/2241/00161265

個人的無意識と bhavaṅsavīṇāṇa

——深層心理とアーラヤ識の狭間で——

佐久間 秀 範

唯識思想というとアーラヤ識をまず思い浮かべるのではないだろうか。そしてそのアーラヤ識とはどのようなものかという、無意識、あるいは無意識の領域に属するものと考えることが、ある程度一般化しているのではないだろうか。この「無意識」という言葉を使うことで多くは西洋の心理学、その中でもフロイトやユングの心理学と重ね合わせて唯識思想を何気なく理解しようとしていないだろうか。西洋の学問体系の中で「無意識」という概念が受け入れられるまでには、かなりの時間を要した訳であるし、「物理学的な正確さ」を暗黙のうちに求める西洋の学問の枠の中では、フロイトやユングの理論体系が必ずしも学問として高く評価されているとはいえない事情を、日本人はどのくらい認識しているのか疑問な点も多い。

それでは仏教を輸入し、長い年月仏教に親しみ、日本独自の仏教も生み出してきた日本人が唯識思想に対して「無意識」という言葉を使うなら、どのような意味で「無意識」という言葉を使うのか認識しているだろうか。

唯識思想とフロイトやユングの心理学とを少しかじってみると、アーラヤ識はユングの集合的無意識と性質が似ていると云うことに漠然と思いつるのではないだろうか。その割には、ある程度しっかりとした文献考証なりの手続きを経て、この両者を比較考察し、成功した研究を探してみると、思いのほか少ないことにむしろ驚かされてしまうのである。⁽¹⁾

当論においてはまず「無意識」というものが仏教においてはどのように使われ、一方フロイトやユングにおいてはまたど

のような意味合いであるのかを見ることにする。アーラヤ識と集合的無意識を比較する前段階として、アーラヤ識の成立過程で浮上する有分識 *bhavaṅgavinīṇa* ユングが集合的無意識を提示するに至る過程で浮上する、ある意味ではフロイトの無意識を乗り越える手続きでもある、個人的無意識とを取り上げて比較考察してみようと思うのである。もちろん筆者の意図はアーラヤ識をどのように理解すべきに力点を置くのであるが、そのために無批判に唯識思想に重ね合わせて使われるようになっていくユングの心理学の用語をある程度明確化させることは、誤解を少しでも減らす手続きとして必要なのである。

仏教は無意識の領域を唯識思想になって初めて見つけたのであろうか。唯識思想は仏教の心理学と云われることもあるが、それ以前の仏教は心理学、つまり心を扱う学問とは言えないのだろうか。

アーラヤ識がどのように成立したのかについては唯識思想を扱う文献そのものの中に述べられている。その内容を紹介するところから考察を始めることにする。

1

アーラヤ識はいくつもの異名が存在するが、総称して「アーラヤ識」という概念が唯識思想の中に芽生え定着するには、もちろんその経緯がある。こうした事情は唯識文献の中でもっとも古いと考えられる『瑜伽師地論』の内容を中心に分析すれば跡づけることができるのだが、シュミットハウゼン教授が網羅的かつ厳密な考察を行うことによって明確にしたその手続きから考えても、かなり広範囲に及ぶ周辺の情報と細心の考察が必要となることが判る。ここではそうした成果を踏まえながらも、全体のストーリーを描くために、アーラヤ識という概念が設定されなければならない理由を、最初期の唯識文献『瑜伽論』撰決択分に述べられた「アーラヤ識の存在証明」^③と、唯識理論がある程度完成される無着著『攝大乘論』の第一章^①とを取り上げ、全体をある程度単純化することにする。

アーラヤ識が「瑜伽論」の中で姿を見せるようになるのは最古層「本地分」の「声聞地」「菩薩地」においてではなく、その後に成立したと考えられるそれ以外の「本地分」においてである。しかしその性格付けがはっきりとするのは「摂決択分」であるから、唯識思想としての初期のアーラヤ識の性格はこの部分を代表としても差し支えない。⁽⁵⁾そこでここではこの八種の性格から紹介することにする。

『瑜伽論』は「もしアーラヤ識が存在しないと仮定したら、次の八つの点で矛盾することになる」という証明方法を探る。

その第一は「拠り所」(āśraya) が崩壊し散逸しないようにする (upādāna) 働きである。「拠り所」の意味にも変遷があるが、ここでは心を含めた肉体を意味している。⁽⁶⁾ upādāna は ādāna に通じるわけであるから「アーダーナ識」の性格付けと重なる。これは第八番目の規定とも通じ、死を迎えたときに、ただ単に意識がなくなると云うだけでなく、肉体も冷えて行き、腐敗していくことが現実に認められるから、こうしたことが起こらないようにしている何ものかの存在が必要だと云うことである。

第二、第三および第七は、従来の六つの識、特に第六番目の意識と同時に働く識がないとすると、滅尽定など意識が働かないと認められている状態が説明できないというものである。つまり、現実には滅尽定から抜け出た場合には、滅尽定に入る前と同じ意識の流れを持った人格が復活するわけであるから、滅尽定の間にも心の流れを途絶えさせない何ものかの存在が必要だというのである。これは原始仏教の間には六つの識で問題にならなかった規定で、アビダルマ仏教の特に説一切有部の規定があるから起こる問題である。つまり、一つの刹那には一つの識しか存在できないということで、滅尽定では前五識はもちろん意識も働かないと解釈されているからである。

ちなみにアビダルマ仏教を基礎にしている唯識理論で「無意識」という場合には、滅尽定などで第六意識が存在しないあるいは働かないという意味であるから、フロイトやユングがハルトマンやカールスなどの先人から受け継いできた「無意識」の意味合いとは随分と異なるのである。

第四番目は、現実世界での行動が情報として蓄えられる場所があるはずだというもので、比喩的表現として「種子」という言葉を使う。この種子の貯蔵場所として性格付けられるアーラヤ識であり、後代に至るまで非常に重要な意味を持つことになるものである。

第五は第四とも関連するところもあるが、アーラヤ識と「業」との問題である。この規定は「唯識」の問題や、我執から発展し後代には第七番目の識として定着するマナ識の問題など様々な性格付けを含み興味深いものではあるが、ここではこれ以上触れないことにする。

以上の中から今回のテーマを検討するのに必要なものを抽出してまとめてみると、アーラヤ識は生命の維持装置であるという規定と、六つの識だけでは説明できない「無意識」の状態でも働き続ける、心の流れ（西洋流に云えば自己同一性）を保証する識という規定である。

2

『摂大乘論』第一章はどのような形でアーラヤ識を説明しているであろうか。詳しくは触れないが、長尾博士の目次項目からも予想がつくように、一つには「アーラヤ識」の概念を表すアーダーナ識等、その当時までの様々な名称が同じ概念を表すものであることを述べることによって、従来の名称をアーラヤ識に一本化することになる。そして『摂大乘論』が完成期に入る頃にはほぼ明確化するマナ識を加え、数の上で従来の六つの識とマナ識、そしてアーラヤ識の八つの識を揃えることになっている。そこに心・意・識という項目を当てはめることになる。アビダルマ仏教まではこの三つの名称はほぼ同義語として使用されていたものである。もちろん唯識思想もそれを受け継いでいるのであるが、新たにアーラヤ識を中心に、マナ識を意に、そして従来の六識を識と配当する考え方が登場している。生命の維持装置としての規定、業の問題も受け継いでいる。そして「種子」の項目はアーラヤ識縁起の考え方として明確化している。詳細に見ればアーラヤ識の性格付

けが十分に発展している経緯を辿ることができるのである。ここではそれが目的ではないのでこれ以上は触れないことにする。

こうしたアーラヤ識自体の性格付けとは別に、アーラヤ識の先駆思想というものがあつたか否か興味のあるところである。この先駆思想について『摂大乘論』第一章で取り上げているので、簡単に紹介しておくことにする。

『摂大乘論』112以下の部分に紹介されているものから見ることにする。原始仏教經典である『アングッタラ・ニカーヤ』*Anguttara-Nikāya* II, 131 (『増支部』第128経、南伝18.231)に「アーラヤ」と言う言葉が見られる。

「人々はアーラヤを愛し、アーラヤを楽しみ、アーラヤを喜び、アーラヤに喜悅する。その彼らに対してアーラヤを滅除するために法が説かれたとき、彼等は聴こうと欲して耳をそばだて、知り尽くそうとの心を起こし、そして法について法にかなえる行を実践するのである。如來がこの世に出現したときには、このような驚嘆すべき奇瑞もまた、世間には起こる」

(以上は『摂大乘論』引用部分の長尾訳。原文は少し異なる⁷⁾)

「アーラヤ」の語義は「家」「蔵」「基盤」などの意味であるが、ここでは、人々の生活において「愛しく愛着している対象」の意味である。原始仏典では主としてこの意味で使われていたようである。この執著の対象という意味合いでは「アーラヤ識」のイメージに合う。

『摂大乘論』の報告では大衆部 *mahāsaṅghika* という部派では「根本識」あるいは「本識」と云う意味の *ṛisa ba'i rnam par shes pa* というチベット語訳がある。『唯識三十頌』の第十五偈に *mūla-vijñāna* というタームがあり、これに当たるのではないかと思う。112で言う *mūla* は、私たちの認識世界を造り出している識の主観と客観との両方を含めた根底にあるものを意味している。これも「アーラヤ識」の特徴をよく表している。

また化地部 *mahīśaka* と言う部派には「輪廻のあらん限り続く蘊」と言う意味のチベット語訳 *khor ba ji srid pa'i phung po rnam* がある。サンスクリットは **āśaṁsrika-skandha* と予想される。欲界、色界、無色界の三界の考え方からすると、仏教では物質的なものは無色界においてはなくなることになる。さらにまた、心的なものは無想天や無心定、滅

尽定などではなくることになる。しかし解脱を得る直前まで、つまり金剛喻定に入るまで何らかのものが続いていなければならぬ現実がある。そこで普通の五蘊とは別に輪廻の中にある限り存続している「蘊」という何らかのものが必要であり、従って「輪廻のあらん限り続く蘊」と云われることになった。これも六つの識等がなくなる滅尽定でも存続する「アーラヤ識」の特徴をよく表している。

いずれの場合も、その時々で必要と感じて設けた理論などの名称が別な場面に移されたとき、現実にも目の当たりにするものと差が生じ、その脈絡の中で発生するギャップを埋めるために再び新たな名称を用意することになったと見ると、それだけに納得行く部分である。

さて、もう一つ重要なターム *bhavaṅga-viñāṇa* (パーリ語)、*bhavaṅga-vijñāna* (サンスクリット語)、「有分識」(漢訳)が登場する。⁸⁾ 日本語に訳すならば「存在の根本原因としての識」となる。⁹⁾

この *bhavaṅga-viñāṇa* をアーラヤ識の先駆思想とするには実は少々問題がある。それは『摂大乘論』111でアーラヤ識の先駆思想として紹介されているが、この部分はチベット訳の『摂大乘論』にしか存在せず、四つの漢訳には存在しないのである。チベット訳は漢訳より後代であるから、チベット訳の基づいたサンスクリット原典は漢訳の基づいたものに加筆されていたと考えられる。それは『摂大乘論』無性釈には *bhavaṅga-viñāṇa* について説明する部分があるから、無性当時はすでに加筆されていたわけであり、チベット訳が原典に存在しない項目に翻訳の段階で加筆したわけではないと考えられるのである。その上で無性釈をチベット訳と漢訳とで較べた場合、玄奘の漢訳とチベット訳では内容に差異が認められ、無性釈の原典がどのように考えていたのか明確にできない。

このようにテキスト自体にも不安定な材料があることから考えても、元々の『摂大乘論』にはこのタームをアーラヤ識の先駆思想とする考えがなかったと考えられるのである。

bhavaṅga-viñāṇa 自体は原始仏教經典に見られるものである。例えば『ミリンダ王の問い』や『清浄道論』などにも見られ、それ以前から上座部系の部派によって考え出されたものである。この概念は我々の意識や記憶がどうして継続してい

ると感じられるのか、つまりは主体の持続性を説明する中で生み出されたものと見なすことができる。

有部では「命根」という概念によって人間の生命の中心の持続性を示そうとし、「心相続」によって、心が相続して生じ、前後の関係を説明することで心の作用の持続性を説明しようとした。しかし十分に説明しきることができなかったのである。この bhavaṅgaviññāṇa も類似した傾向にある。『シリンダ王の問い』では夢の分析などのテーマで登場する。中村元・早島鏡正両博士は翻訳に当たって「潜在意識」という訳語を使っている。「睡眠に深く入った心は、「潜在意識」(＝「存在の根本原因としての識」 bhavaṅgaviññāṇa) の状態に至り潜在意識の状態に至った心は、作用せず、心が作用しないとき夢は見ません」^⑩とある。つまり表層意識が働いていないとき、潜在意識、無意識の状態になるというわけである。その時外界から刺激があったり、心の中に動きが現れると、「潜在意識」から表層意識に蘇ると言うことになる。bhavaṅgaviññāṇa を「潜在意識」と翻訳したことによって、急にフロイトやユングの臨床心理の手法から導かれた無意識の概念と類似して見えることになるのが判るであろう。

面白いことに『シリンダ王の問い』はこの部分に続いて「滅尽定」を取り上げて、この場合にも「身体は存在するけれども、心は作用しません」と述べている。つまり「滅尽定」の場合と「存在の根本原因としての識」とした bhavaṅgaviññāṇa には差があるように見える。つまりアーラヤ識の性格付けを考えた場合、第六意識とは完全に別なタイプの識であるから、滅尽定で存続する識と bhavaṅgaviññāṇa とでは差があることを『摂大乘論』は意識していたと考える事ができるのである。ここで「潜在意識」という翻訳語は西洋流に慣れた現代人には誤解を生む可能性があり、十分に気を付ける必要がある。そこで当論では bhavaṅgaviññāṇa ないし「存在の根本原因としての識」という翻訳語を使用していくことにする。

bhavaṅgaviññāṇa の性格を今一度提示してみる。睡眠に深く入り込んだ時には心は夢を見るなどと云う行動もとらず、ただじっとしている。この状態を bhavaṅgaviññāṇa (存在の根本原因としての識) と呼ぶと言うことができる。つまり、覚醒時の、というより日常機能している意識、その意識が活動を停止している状態が bhavaṅgaviññāṇa であり、同じその

心が外界の刺激など何らかの条件によって覚醒するのであるから、基本的に bhavaṅga-viññāṇa は覚醒時の心、つまり意識の延長線上にあるものである。¹¹⁾ この場合にはアーラヤ識とは全く相容れないものとなることが判るであろう。¹²⁾ もちろん『ミランダ王の問い』自体には八識の意図はなく伝統的な六識の中で述べられているのであるから、当論のテーマとして「滅尽定」の場合との差異を論じることが意味がないということをつけ加えておかねばならない。

3

さて目をフロイトとユングの無意識に移すことにする。もとよりフロイトとユングの研究を目指すものではなく、アーラヤ識の理解に寄与する範囲で扱うわけであるから、ある程度限定された中での考察となる。それは、唯識思想のアーラヤ識を見た場合と同じである。

まず「無意識」という概念はどのようにして受け継がれフロイトやユングが採り入れたかについて簡単に触れておく必要がある。

西洋思想をギリシャ、ヘレニズムから辿った場合にも、心ないし意識というものは漠然と無意識の内容まで含んでいた。また主観 (sub-ject) と客観 (ob-ject) という形でものを考える捉え方もごく自然に受け継がれていた。その意味ではインド思想やその中で育った仏教思想と必ずしも違いはない。しかしキリスト教の洗礼を受け、支配を受け、唯一絶対の人格神のもとに培われた思想がインドの思想と次第に差を生じても仕方がないのである。思想の一神教とでも云うべき西洋思想はデカルト以降自我意識、主観—客観で云えば主観が主導権を握るようになり、客観から主観を分離する古代からの二元論を強固なものにし、「心」を意識的思考と同一視する様になったようだ。¹³⁾ カントが物自体と現象とを分け、認識の及ばない世界を設け、特に「構想力」という概念を取り消した『純粹理性批判』第二版以降はカントにおいても結局は理性の勝利に終わった嫌いがある。つまり意識からは無意識の領域が切り取られてしまった印象である。ここに「無意識」というものが改

めて意識されることとなる皮肉な結果となった。実際に「無意識」というものがどのような経緯で発見され位置づけられてくるかには、かなり綿密な研究が必要であるが、当論の意図するところではない¹⁴。ユングが哲学的にはカントの思想の影響をかなり受けていたこともある程度納得できるところであるが、ユング自身が著作の中で触れているように、インド思想¹⁵、仏教思想¹⁶、並びに中国の思想に興味を持っていることは事実である。しかしこれもまたユング自身が云っているように、最終的には西洋思想の枠組みの中で考察していることを意識している。

ユングは結局はショーペンハウアー、ニーチェなどを多く取り上げているように、ニヒルズムの思想家達の考えの影響を受けている。ただし、ユングの著作を見る限りでは仏教を虚無主義とは捉えていない¹⁸。いずれにしてもショーペンハウアーの弟子のハルトマンの『無意識の哲学』やカールスの『プシュケー』がフロイトやユングの無意識に大きな影響を与えたことは事実である¹⁹。この場合この「無意識」という概念が西洋の思想の流れとして仏教の影響が皆無であったのかどうかは難しいところである。ただし、仏教がデカルト以降不在となっていた「無意識」の領域を再認識するのに一役買ったとしても、東洋学の成果としてのありうべき仏教からではなく、誤解された虚無主義の仏教を通してであったと云わなければならないだろう。

4

以上のような思想家の情勢の中で精神科医の間でいわゆる「無意識」レベルに精神医学上の問題の原因を探る動きは活発化していたこともまた事実である²⁰。

さてその中でフロイトの無意識とユングの個人的無意識に焦点をあてて考察していくことにする。ユングはフロイトと袂を分けて以来、自らの無意識の理論を構築する中でフロイト批判を多く行っていることは当然のことであろう。フロイトの無意識を次のように述べている。

「周知のように、フロイトの見解によれば、無意識の内容は、意識にとつて受け入れがたいために抑圧された小児的傾向に限られる。」

「この理論によれば、無意識はその人の人格のうち、本来等しく意識されたはずなのに、ただ教育によって禁圧されたにすぎない部分だけを包含していることになる。」

そしてユングは自らの見解を次のように述べ、フロイトを揶揄している。

「無意識には、もう一つの違った側面があるのであって、抑圧された内容ばかりでなく、意識の閾にまで到達しないあらゆる心的要素も無意識のうちなのである。これらの要素が識閾下にあることを、すべて抑圧の原理で説明するのは無理である。もしそうなら抑圧をとりさつてしまえば、人間は、ものを忘れない驚くべき記憶力を持つことになってしまう。」⁽²⁾

さらにユングは

「『前意識』と『無意識』、あるいは『潜在意識』(subconscious)と『無意識』(unconscious)という区別とはちがった性格の区別を考えざるをえなくなってくる。」「すなわち、以上に述べたことから明らかのように、無意識のなかにいわば個人的無意識と名づけられるようなひとつの層を区別しなければならない。この層に含まれる素材は、一方では個人の生活における獲得物であり、他方では意識しようと思えば意識できた心理的要因であつて、その限りでは個人的な性質を持っている。意識に受け入れがたい心的要因が抑圧され、そのため無意識的であるということは、もちろんよく分かるが、しかし、一方、抑圧された内容も、いったん認識されたら意識化され、意識的に保持される可能性もあるのである。私たちがこれらの素材を個人的内容として認識するのは、それらの作用や部分的な現れや由来が、私たちの個人的な過去のなかに指摘できるからである。」

と述べている。個人的無意識についてはユングは他の著作でもこのように性格付けていると考えて差し支えないであろう。その場合、この無意識は個人の経験に基づき、記憶はされているが思い出せないと云う形で、意識の閾に登ってこないものであることが判る。つまりは自覚されない意識の内容であると言うことができるのである。

意識に対して個人的無意識という階層を設けるという発想は、集合的無意識を設けるときにも用いられるもので、ユング自身はフランスのピエール・ジャンネの言葉を借りて集合的無意識を「下層部分」、個人的無意識を「上層部分」と呼ぶと述べている。この階層の考え方はややもすると同じ意識をまるで別な二つの階層のもので在るかのよう受けとられかねない。

唯識思想の八識構造を考えるとときに六識を表層意識としアーラヤ識とマナ識を深層意識と何気なく使ってしまうが、ユングにおける意識・無意識の二階層化は、唯識思想における識の三階層である識転変説に見られる考え方とは、ひとまず区別しておく必要がある。

5

ユングの階層の意識を離れて個人的無意識が同じ意識の枠内で考えられるとすれば、先に考察した原始仏教思想の中の bhavaṅgaviññāṇa の内容と似てくるから不思議である。六識の枠内で、唯識思想以前には問題が生じなかったわけであるから、「無意識」という考えからすれば意識のなかに無意識も含められていることが判る。西洋でもそうであったように、もともと両者に本質的な区別はなく、同じ意識における状態の相違なのである。西洋で、ある意味で明晰性を追求するあまり意識が無意識を排除してしまったために、その結果、近代において無意識の考察が始められたように、仏教ではアビダルマ仏教で心もステイックな存在物としての法と規定され、しかも一刹那に識は一つしか機能できないと云う規定を作ったために、意識の働かない状態を放置できなくなったと考えたと、ある意味では同じ様なプロセスを辿ったことになる。

さてフロイトやユングには筆者の見る限り唯識思想の影響は見あたらない。⁽¹³⁾ bhavaṅgaviññāṇa をユングが知っていたか否かであるが、1826年にビュルヌフがラッセンと共同でパーリ語の解説に取りかかり、上座部の經典の翻訳が可能となり、『ミリンダ王の問い』に限っても、トレンクナーの校訂によるパーリ語テキストが1880年にロンドンで出版され、英訳本⁽¹⁴⁾

は今日でも権威のあるリス・デヴィス訳が1890年にやはりロンドンで出版されている。⁽²⁵⁾ドイツ語圏では1905年と1919年に重要な翻訳本が出版されている。⁽²⁶⁾従って当時インドに興味を持つヨーロッパ人が仏教経典を熱心に読むことができた状況にあったわけであるから、ユングが *bhavaṅgavinihāna* ないしこのような概念を入手することは十分可能なことである。もちろん個人的無意識は西洋思想の流れのなかで必然的に生み出されたものであり、*bhavaṅgavinihāna* は仏教思想のなかで生み出されたものであることは十分に確認しておかなければならない。

【付記】本稿は2002年9月4日に「大乘仏教の比較思想論的研究」(大正大学学術助成研究)の研究会で発表した内容を論文としてまとめたものである。

【注】

- (1) その中であって両分野に亘って文献的な裏付けのもとにアーラヤ識とフロイトとユングの無意識とを比較考察した論文としてはウィスコンシン大学 of William S. Waldron 氏の 'A Comparison of the *Ālayavijñāna* with Freud's and Jung's Theories of the Unconscious' (真宗総合研究所『研究所紀要』第6号、1988) pp.109-150 を挙げることができる。筆者がこの論文を知ったのはユングの研究者である渡辺学南山大学教授のご教示による。伏して感謝の意を表する。

- (2) L. Schmithausen, *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Part I & II, Studia Philologica Buddhica Monograph Series IV, IJBS, Tokyo, 1987.

- (3) 漢訳で示すと『瑜伽師地論』『撰決撰分』第51巻、T30.579a20ff.「由八種相。證阿頼耶識決定是有」(アーラヤ識

が必ず存在する事を八つの項目に亘って証明する)以下の部分である。当部分については袴谷憲昭「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」(駒沢大学仏教学部研究紀要』第36号、1978) pp.1-26 でチベット訳と漢訳とを対照し、また『阿毘達磨雜集論』に当部分が引用されていることから、回収されるサンスクリット原文や、漢訳でも異訳等も含めて綿密に考察を行っており、また和訳も提示してある。さらにそれに続く部分についても袴谷憲昭「Vinīśayasaṃgrahaṇi」におけるアーラヤ識の規定」(『東洋文化研究所紀要』第79号、1979) pp.1-79 においてチベット訳漢訳等を比較検討した上で考察を行っている。ので参照願いたい。

- (4) 『撰大乘論』の考察はかなり注意を要し、専門家としてもかなり厳密な考察が要求させる。それは内容が複雑である上に、サンスクリット原典が存在せず、時代を異にした四つの漢訳と一つのチベット訳とを並べて原典を予想した場合に、それぞれの

翻訳から想定される原典自体に無視できない異同が見られるからである。こうした困難な作業を踏まえた上で、ありうべき原典の姿を想定して翻訳を試みた長尾雅人『摂大乘論 和訳と注解』上、講談社、東京、1982、の和訳とその註釈をいっでは採用することにする。

- (5) 厳密には Schmithausen, *Ālayavijñāna* の分析を参照しなければならぬ。その 131 以下にアーラヤ識の起源となる基本パターンについて列挙して考察されている。

- (6) 「拠り所」(*āśraya*) の意味の変遷については別稿「転依における *āśraya* の語義」(神子上恵生教授頌寿記念論集所収予定) を用意している。

- (7) 長尾『摂大乘論 和訳と注解』上、p.117 参照。

- (8) 「有分識」については水野弘元『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』山喜房仏書林、東京、1964、pp.852-86、勝又俊教『佛教における心識説の研究』山喜房仏書林、東京、1961、pp.533-544、また平川彰『インド仏教史』上巻、春秋社、東京、1974、p.218 等を参照。なおアーラヤ識との関連での考察は Schmithausen, *Ālayavijñāna*, Part II にある *bhavaṅga-viññāṇa* の項目に該当する箇所を参照。

- (9) 語義解釈については日暮京雄「有分識に就いて」(『大谷学報』第9巻第2号、1928) pp.101-132 中 pp.106-108、藤田正浩「有分心と自性清浄心」(『東洋の思想と宗教』第5号、1988) pp.57-73 中 p.58 等を参照。

- (10) 『ミリンダ王の問』中村・早島訳3、平凡社、東京、1964、p.70, 3ff. *Mūlindapañhā* (P.T.S.) p.299, 27ff.: *evam eva kho mahārāja middhasanā'ūjhassa cittam bhavaṅgagatam hoti*,

bhavaṅgagatam cittam na ppavattati, appavatte cīte supinam na passati. 夢と *bhavaṅga-viññāṇa* の関係に ついては p.69, 9ff. *Mūlindapañhā* (P.T.S.) p.299, 10ff. による。

- (11) Schmithausen, *Ālayavijñāna*, Part II, n89 に述べられている。この点については Schmithausen, *Ālayavijñāna*, Part II, n68 及び n89 を参照。

- (13) これはロバーツ・エイヴァンス『想像力の深淵へ』森茂起訳、新曜社、2000、p.116 (原著は1980) にある。彼の考えがすべてではないが、一つの指標として前後をまとめてみた。

- (14) 西洋思想における無意識の発見と展開についてはアンリ・エレンベルガー『無意識の発見』上下、木村敏・中井久夫監訳、弘文館、東京、1980 (原著1970) に詳しい。

- (15) 例えばアンソニー・ストー編著『エッセンシャル・ユング——ユングが語るユング心理学』山中康裕監修、創元社、大阪、1987 はユングの著作や論文を集めている。日本語版の索引で「アトマン」の項目を見ると「自己」のタームのもとになったことや、インドの哲学に興味を持ったことも出てくる。仏教に関しても、特に曼荼羅が有名であるが、それも含めてユング自身が述べている部分が容易に見つかる。

- (16) 例えば C.G. ユング、R. ヴィルヘルム著『黄金の華の秘密』湯浅泰雄・定方昭夫訳、人文書院、京都、1980 (原著初版は1929) は中国学の専門家と共著という形で中国の思想を扱っている。その著書の pp.31-111 に「ヨーロッパの読者のための注解」をのせている。

- (17) 例えば先に示した『黄金の華の秘密』中の「ヨーロッパの読者のための注解」などを見れば、ユングが東洋思想を見る場合、

結局は西洋思想の枠組みの中で見ていることを自覚している。この点は筆者がインド仏教と西洋思想を見る場合、結局は日本的な発想の枠内で見ていることと同じである。この点は別項「唯識思想の比較思想的考察——比較の基準と方法論」(佐藤良純先生古稀記念論文集所収予定)の中で述べた。

- (18) 花山信勝博士のヨーロッパの仏教発見に関する文献目録に基づいて、ヨーロッパがどのように仏教を発見したかについてロジェ＝ポール・ドロワ『虚無の信仰』島田裕巳・田桐正彦訳、トランスビュー、東京、2002(原著1997)の考察がある。彼の考えが正しいとすれば、1820～1890年にかけて「涅槃」の解釈を通して仏教が虚無主義と捉えられ、1890以降ようやくそれが薄れたことになる。ユングは1900年代に入っているわけであるから、すでにこうした影響を十分に克服していたものと思う。なお花山信勝博士の目録から抜粋する形でドロワの原著 Roger-Pol Droit, *Le Culte du Néant, Les Philosophes et le Bouddha*, Seuil, Paris, 1997, pp.247-345 頁 1638-1890 年のリストがある。これによって当時のヨーロッパ人がどのようなものを読んでいたかが判る。

- (19) エレンベルガー『無意識の発見』上、p.247ff.にもそうした事情が述べられている。またユング自身が第二次大戦直後に発表した元型論についての最終的な立場を表明した論文「心の本質についての理論的考察」(C.G.ユング『元型論』林道義訳、紀伊国屋書店、東京、1999)、各論文の年代は解説を参照) pp.289-367 の p.309 等にも述べられている。
- (20) ユングに関する伝記を始め諸解説書を見れば必ず触れられているので列挙しない。

- (21) 以上引用は C.G.ユング『自我と無意識』松代洋一・渡辺学訳、

- 第三文明社、レグルス文庫、東京、1995(原著1928/35) p.19.
- (22) ユング『自我と無意識』p.51ff. ユングは「心の本質についての理論的考察」(C.G.ユング『元型論』所収) p.308 でも階層を物語る表現を使い、また p.309 では19世紀末に各地で同時的に広まった、無意識を実験的あるいは経験的に捉えようとした先駆者の一人としてジャンネの名前を挙げている。

- (23) 正確にこのことを証拠付けることはかなり難しいことである。アーラヤ識の起源を探るために、シュミットハウゼン教授が用いた文献のリスト (Schmithausen, *Alayavijñāna*, p.585ff) を見る限り、アーラヤ識に関しつは Lamotte 教授と de La Vallée Poussin 教授とが 1934-35 年に *Mélanges Chinois et Bouddhiques* にのせている論文がもっとも古いものである。これによって東洋学者、仏教学者の間ではこのころ唯識文献が盛んに研究されていたことは事実と言いうことがきよう。しかし、フロイトおよびユングの著作のなかに明確に唯識思想の影響を云々するもの(のびきるものを筆者は今のところ見いだせない。識者よりのご教示を心よりお願いしたい)。

- (24) *The Mūlindapañho: being dialogues between King Mūlinda and the Buddhist sage Nāgaseṇa*, The Pali text edited by V. Trenckner, London, 1880
- (25) *The Questions of King Mūlinda*, translated from the Pāli by T.W. Rhys Davids, London, 1890.
- (26) F. Otto Schrader: *Die Fragen des Königs Menandros*, Berlin, 1905 *Die Fragen des Mūlinda*, übersetzt von Nyānatiloka, Leipzig, 1919.

佛教文化学会十周年 記念論文集
北條賢三博士古稀

インド学諸思想とその周延

2004年5月31日 印刷

2004年6月3日 発行

編集 佛教文化学会十周年 記念論文集刊行会
北條賢三博士古稀

代表 佛教文化学会
理事長 多田孝正

発行者 浅地康平

印刷者 有限会社立花印刷

発行所 株式会社山喜房佛書林

東京都文京区本郷5丁目28番5号
電話 03-3811-5361番 振替 00100-0-1900
